Irénikon

TOME LIX

1986

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LIX 1er trimestre 1986

Éditorial

En cette année 1986 Irénikon *marque le soixantième anniversaire de son existence. La revue est née avec le Monastère d'Amay-sur-Meuse pour exprimer et diffuser les idées de Dom Lambert Beauduin et de sa fondation : œuvrer à l'unité chrétienne, à «l'union» comme on disait alors, au rétablissement de la pleine. communion comme on préfère dire aujourd'hui. Non pas l'union des individus, mais bien la pleine communion des Églises et Communautés. Dès le départ la revue était celle de «l'union des Églises» et le Monastère qui la lançait portait ce nom lui aussi. Avec quarante ans d'avance cette visée anticipait celle qui commande le Décret sur l'œcuménisme de Vatican II. La dimension ecclésiologique du problème avait été perçue d'emblée. En cela* Irénikon *se situait dans le sillage de l'Abbé Portal († 1926), auquel, d'ailleurs, la revue devait aussi son nom.*

Après six décennies l'idée œcuménique a reçu plein droit de cité dans l'Église catholique, comme l'a souligné fortement le dernier Synode extraordinaire des évêques (cf. infra, *pp. 84ss.). Avec toutes les grandes Communions chrétiennes sont menés des dialogues qui ont fait progresser la marche vers l'unité dans la foi, dans les sacrements, dans la vie ecclésiale. De ce cheminement patient et toujours difficile les lecteurs de notre revue peuvent suivre les étapes, partager les espoirs comme aussi les déceptions, prendre acte des acquis et les faire connaître. Ce travail d'information poursuivi au long des ans est un aspect important, même s'il est limité et modeste, de ce processus de «réception» à l'examen duquel a été consacré le dernier Colloque de Chevetogne. Il s'agit là d'une lente pénétration destinée à retisser tou-*

*jours plus profondément les liens de la communion entre les Églises. Dans la présente livraison nous donnons deux des travaux qui ont été présentés à ce colloque. Celui du Pr Harding Meyer fait suite, en quelque sorte, aux deux études qu'il avait publiées précédemment sur la «diversité réconciliée» et sur la question d'une éventuelle «différence fondamentale» entre les Communions chrétiennes (*Irénikon *1984, pp. 27 ss., et 1985, pp. 163 ss.). Nous croyons que la manière dont il pose le problème est très éclairante et peut faire progresser les efforts pour un rétablissement de la pleine communion avec les Églises luthériennes. Avec l'exposé du P. Limouris, nous sommes aussi heureux de pouvoir offrir à nos lecteurs le résultat d'un effort remarquable pour stimuler une réponse d'ensemble de l'Orthodoxie à l'un des documents œcuméniques les plus importants, celui de Lima sur «Baptême, Eucharistie et Ministère». Cette présentation du Congrès inter-orthodoxe de Boston sur le BEM est susceptible d'apporter des lumières nouvelles sur la réalité de la «réception» de la part de la tradition orthodoxe. On relèvera, en particulier, ce passage où il précise sa signification: «La 'réception' signifie l'approbation ferme de certaines doctrines fondamentales dont l'appartenance à la foi apostolique est évidente. Mais elle signifie également un échange de dons spirituels de la grâce entre les Églises, pour leur mutuel bénéfice; cet échange peut les fortifier dans leurs efforts en vue de définir toujours mieux la vérité, d'entreprendre de nouvelles et communes actions missionnaires et de service, ou finalement d'ouvrir des voies nouvelles à l'interprétation de l'unique foi apostolique».*

Ainsi progresse chez tous la conviction que le rétablissement de la pleine communion entre les Églises doit s'opérer, en référence à l'unique foi apostolique partagée par toutes, dans la 'réception' mutuelle des dons propres à chacune. Le long cheminement requis par la quête de l'unité chrétienne y trouve la justification de la patience et de l'espérance qu'il implique.

Les présupposés de la réception ecclésiale

ou le problème de la «recevabilité»

Perspectives luthériennes

I. La dimension ecclésiale de l'œcuménisme luthérien

En tant qu'habitué du Secrétariat pour l'Unité à Rome j'ai eu souvent l'occasion d'être surpris, voire irrité, par l'énoncé complet de cette instance vaticane, la plus importante pour les Églises non-catholiques: «Secrétariat pour l'Unité *des Chrétiens*». Sous ce titre on est très bien reçu en tant que chrétien non-catholique; cependant, en tant qu'Église non-catholique, on reste pour ainsi dire dehors sur le trottoir de la «Via dell'Erba».

Or, nous autres non-Catholiques connaissons les raisons théologiques de cette attitude, mais nous ne les approuvons en aucun cas. Et c'est ainsi que, avant d'y rencontrer les amis ou collègues en fonction là-bas, chaque visite au Secrétariat pour l'Unité mène au centre même de la problématique œcuménique, qui n'a pas encore cessé d'être ardue et souvent amère.

Cela change du tout au tout lorsqu'on arrive à Genève pour se rendre au «Conseil Œcuménique *des Églises*». Au premier coup d'œil — et nous savons d'ailleurs que ce n'est qu'une première impression — il semblerait que dans le mouvement œcuménique, tel qu'il nous apparaît du côté catholique romain, il manque ce que ce mouvement possède du côté non-catholique: la dimension ecclésiale. Cela semble paradoxal et l'est effectivement. Mais cela contient aussi — en tout cas du point de vue protestant — un bon grain de sel, même très salé. Il n'est pas mauvais que mes amis catholiques y réfléchissent un petit peu, alors que précisément ces derniers temps ils sont en train, dans le dialogue œcuménique, de mettre le doigt sur la question

Marie, Mère de Dieu*

Mariologie traditionnelle et questions nouvelles

IV

Marie figure et personnification de l'Église

Comme la tradition catholique romaine, la tradition orthodoxe établit un lien entre Marie et l'Église. Elle hésite cependant à la proclamer «Mère de l'Église» comme le fit le Pape Paul VI au Concile de Vatican II. En le faisant, l'Église orthodoxe craindrait de mettre sur le même plan notre adoption, en Christ, par le Père et notre adoption par Marie. Comme l'écrit le père Alexis Kniazev [19], «Marie ... c'est plutôt la personnification de l'Église et non la Mère de l'Église, titre qui semblerait lui attribuer un pouvoir et une puissance qui appartiennent à l'unique Sauveur, le Christ». Il faudrait parler de la maternité de Marie *dans* l'Église plutôt que de Mère *de* l'Église.

Cette distinction devient plus claire dans une vision de du salut et une ecclésiologie qui associent toujours sans les confondre l'économie du Fils et l'économie de l'Esprit [20].

Marie, personne humaine intégralement sanctifiée par l'Esprit qui descend sur elle personnellement d'abord à l'*Annonciation*, puis, à nouveau, à la *Pentecôte* au milieu des disciples, est figure et personnification de l'Église *pneumatophore*, matrice de l'humanité nouvelle. «Cause de ce qui l'a précédée — il s'agit de la longue préparation du Fils à travers l'Ancienne Alliance — (...) elle préside en même temps à ce qui est venu après elle.(...) C'est par elle que les hommes et les anges reçoivent la

* Voir la première partie de cet exposé dans *Irénikon* 1985, pp 451-470

19 Cf A Kniazev, *Notes sur la IIIᵉ session du Concile du Vatican Marie, Mère de l'Église*, in *Le Messager orthodoxe* n° 27-28, 1964, pp. 57-59.

20. Voir à ce sujet Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, 1ère éd , Paris 1944, p. 176s

grâce. Aucun don n'est reçu dans l'Église sans l'assistance de la Mère de Dieu, prémices de l'Église glorifiée»[21].

Marie est le visage de l'Église, épouse du Christ, selon le symbolisme nuptial hérité de l'Ancien Testament et appliqué par Paul aux relations du Christ avec le peuple de la Nouvelle Alliance. Elle est le «cœur» de l'Église, son centre mystérieux qui la dynamise, l'orientant à la fin ultime qui est ... «Dieu tout en tous» (I Cor. 15, 28; Col. 3, 11). Dans l'Église et pour l'Église elle est le signe qui anticipe cette fin: signe du royaume de Dieu déjà advenu, de la création déjà sauvée, en même temps qu'en attente de «Celui qui vient».

Passée déjà de la mort à la vie, la Mère de Dieu reste solidaire de la création qui gémit encore dans les douleurs de l'enfantement. Elle y participe spirituellement. Un lien mystérieux l'unit à «la femme vêtue de soleil et couronnée d'étoiles» de l'Apocalypse: femme que beaucoup de Pères de l'Église identifient à l'Église enceinte des filles et fils de Dieu, qui crie «dans le travail et dans les douleurs de l'enfantement» (Ap. 12, 1-2). Au-delà des limites institutionnelles de l'Église, la Mère de Dieu contient en elle virtuellement toute l'humanité sauvée. Elle prie pour tous, pour la révélation du Christ total en lequel tout et tous seront réconciliés, ainsi que le signifie l'icône dite précisément de «la Vierge du Signe», qui représente la Mère de Dieu en orante, debout les mains levées au ciel. Dans son sein elle porte le Christ, le Dieu-Homme, Rédempteur de tout l'humain et de toute l'humanité.

Le mérite d'avoir tenté de déchiffrer le sens de ce grand signe muet revient, dans la sphère de l'Orthodoxie moderne, à l'École sophiologique russe du début du XX[e] siècle que l'on a déjà mentionnée, de Vladimir Soloviev qui en fut l'initiateur à Paul Florensky et Serge Boulgakov. À travers des expressions différentes et balbutiantes parfois, elle voit en Marie la personnification terrestre de la *Sophia* céleste, c'est-à-dire de l'idée du monde et de l'humanité en Dieu: idée dynamique, vivante, aux potentialités infinies de personnalisations. La sophiologie a été

21 *Op. cit*, p 191 Vladimir Lossky résume en ces termes une homélie de Grégoire Palamas

critiquée, voire condamnée par l'autorité ecclésiastique, dans certaines de ses expressions [22]. Mais elle exprime une intuition profonde de la piété populaire. De son côté, Vladimir Lossky, critique à l'égard de la pensée du Père Boulgakov, écrit que le mystère de l'Église — milieu où l'humanité est appelée à réaliser sa vocation divine — s'inscrit «dans les deux personnes parfaites: la personne divine du Christ et la personne humaine de la Mère de Dieu».

C'est pourquoi, conclut-il, l'Église nous exhorte à chanter: «Chantons, fidèles, la gloire de l'univers, la porte du ciel, la Vierge Marie, fleur de la race humaine et génératrice de Dieu, celle qui est le ciel et le temple de la Divinité, celle qui a renversé les bornes du péché, celle qui est l'affranchissement de notre foi. Le Seigneur qui est né d'elle combat pour nous. Sois plein d'audace, ô peuple de Dieu, car il a vaincu les ennemis, lui qui est tout-puissant» [23].

V

Marie, Visage de l'Humanité nouvelle

La féminité de Marie

Résumant, ce qui précède, je dirai que Marie, dans la vision orthodoxe, est essentiellement l'humble servante en laquelle le Seigneur accomplit des merveilles, qu'il associe comme une personne libre — libérée par la grâce — à l'accomplissement de son dessein d'amour, faisant d'elle la digne mère du Fils de Dieu, la souveraine et le guide du peuple de Dieu en sa marche vers le Royaume, «le signe», dans une personne humaine totalement sanctifiée par l'Esprit, de la venue du Royaume, de la création tout entière glorifiée en espérance.

Quelle est, dans cette vision, la signification de la féminé de

22. Voir à ce sujet É. Behr-Sigel, *La Sophiologie du Père Serge Boulgakov*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1932/2, pp. 130-157 Cette étude a été réimprimée dans *le Messager orthodoxe*, n. 57, 1972/1.

23. Dogmatik on du I[er] ton de l'Octoèque, cité par V Lossky, *op cit.*, pp. 191-192.

Marie? Elle est à la fois évidente et pourtant peu explicite, difficile à expliciter.

Marie, dans la tradition orthodoxe, n'est ni une déesse tutélaire, ni le modèle des femmes. Théologiens et simples fidèles contemplent en elle le visage de l'humanité nouvelle. Elle est l'archétype et le guide de ceux et celles qui, aspirant à enfanter dans leur cœur le Christ, lui demandent d'intercéder pour eux, d'appeler sur eux le don de l'Esprit. Ceux-là, hommes ou femmes, sont «de sa race», selon une parole entendue d'elle par Séraphin de Sarov [24]. En naissant de la Vierge, la séparation de la nature humaine en hommes et femmes est surmontée, enseigne Maxime le Confesseur au VIIe siècle [25]. À l'autre bout de la chaîne, le père Serge Boulgakov souligne à propos des icônes de la Mère de Dieu «le symbolisme ascétique de l'écriture ... iconographique» par opposition au «naturalisme» des images occidentales de la Vierge, notamment des madones de Raphaël [26]. Ce qui triompherait en ces dernières dont il reconnaît la valeur esthétique, ce serait «la féminité, la femme, le sexe». «L'Éternel Virginal» dont, dans la tradition de l'Église, Marie est la révélation est «au-dessus du sexe» qui appartient aux «tuniques de peau». Le «Féminin» — celui de la femme participant au péché — est absent de la toujours Vierge Marie [27].

Est-ce à dire que la *Theotokos*, instrument d'un enfantement surnaturel, soit conçue comme un être angélique asexué? Dans le climat d'une spiritualité monastique où prédominent les motifs ascétiques, où le sexe — et en particulier le sexe féminin — est souvent synonyme de péché, la piété mariale n'a pas toujours échappé à la tentation de l'«angélisme». Concernant Marie, cet «angélisme» m'apparaît comme une véritable hérésie qui s'apparente au docétisme dans le domaine de la christologie. Il a pour effet de séparer radicalement la Mère de Dieu des

24 Cf. É. BEHR-SIGEL, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, 2e éd., Bellefontaine 1982, p. 121

25. *De ambiguis*, PG 91, 1308-1309

26. S. BOULGAKOV, *Pensées sur l'art*, in *Le Messager orthodoxe* n° 57, 1972, p. 63.

27. *ibid.*

femmes ordinaires qui ne sauraient ni se reconnaître en elle, ni à leur tour être reconnues en elle. Le théologien orthodoxe contemporain Paul Evdokimov croit ainsi pouvoir constater dans certains milieux ecclésiastiques une tendance au mépris des femmec, concomidante de la mondée en flèche de l'exaltation de la Mère de Dieu. Cependant, il s'agit là d'un phénomène morbide étranger à l'enseignement de l'Église qui affirme précisément la pleine humanité de la *Theotokos*: personne humaine parfaite, supérieure aux anges, intégrant la polarisation sexuelle à la totalité de l'existence personnelle où elle est transcendée sans être abolie ou niée. Tel est le message délivré dans leur langage muet, mais éloquent, par les grandes icônes mariales.

Il est caractéristique qu'une double renaissance de la théologie et de l'iconographie orthodoxes au XX[e] siècle, dans la dynamique de la pensée religieuse russe, s'est accompagnée d'un effort de re-pensée créative du «féminin» comme principe spirituel et catégorie fondamentale de l'existence humaine, dans la relation à l'Autre comme aux autres, à Dieu et aux prochains. De ce principe dont le fondement se trouverait à l'intérieur même de la vie trinitaire, la personne de Marie est l'expression parfaite. Telle est l'idée qui oriente des recherches multiples au sein d'un courant de pensée dont, après le P. S. Boulgakov, Paul Evdokimov est le représentant le mieux connu en Occident, mais qui a des racines anciennes et comporte des expressions très diverses. Dans le surgissement de ce courant, la sophiologie du père Serge Boulgakov — après celle de Vladimir Soloviev — a sans aucun doute joué un rôle de catalyseur, même si ses représentants lec plus récents tiennent à se distancer de cet ancêtre redoutable.

Une analyse globale approfondie de cet ensemble complexe reste à entreprendre. Elle dépasserait le cadre de cette communication. Je rappellerai seulement que pour Paul Evdokimov (dont la pensée est d'ailleurs loin d'être rectiligne) le fondement transcendant archétypal du «féminin», personnifié dans la *Theotokos*, se trouverait, non dans la *Sophia*, la Divino-Humanité céleste de Boulgakov, mais dans la maternité hypostatique de l'Esprit, la *Rouach* de genre féminin, de certaines langues sémitiques.

Généreuses, ces spéculations comportent aussi des risques surtout quand, dans un climat polémique — l'opposition à l'ordination des femmes[28] —, elles donnent lieu à des systématisations simplifiantes. N'est-il pas dangereux d'hypostasier le «masculin» et le «féminin» au détriment de la catégorie fondamentale de la *personne* comme image de Diee en l'homme — *anthropos*? La question doit, en tout cas, être posée.

CONCLUSION : DES QUESTIONS NOUVELLES

Quel est le modèle féminin véhiculé par la vision orthodoxe de Marie, Mère de Dieu? Quelles sont les chances œcuméniques de la compréhension orthodoxe du rôle de Marie dans l'histoire du salut? En conclusion, j'essaierai de fournir quelques éléments de réponse à ces deux questions qui m'ont été posées, étant entendu qu'il s'agit seulement de remarques destinées à amorcer ene réflexion commune qui devra se poursuivre.

Comme le montre ce qui précède, la première question n'a été guère, ou seulement très récemment, conscientisée dans le cadre de la théologie orthodoxe. Ceci ne veut pas dire qu'elle n'a pas *sa* place dans l'existence et la réflexion ecclésiales. Mais ce n'est pas la première. Dans la vision orthodoxe, Marie n'est pas principalement perçue comme le modèle des femmes ou comme l'archétype de la féminité au sens banal ou sociologique du terme.

Pour s'en convaincre il suffit de regarder méditativement une icône authentique de la Theotokos. Celle par laquelle le Seigneur des cieux est advenu dans le monde comme le frère des hommes, est en sa personne révélation de la vocation la plus haute non des seules femmes mais de toute l'humanité. La signification de la personne de Marie est à la fois unique et universelle, cosmique et eschatologique. En Marie est a annon-

28. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'ouvrage collectif édité par Th. HOPKO, *Woman and the Priesthood*, New-York 1983. Ce livre et, en particulier, les contributions du père Hopko représentent dans la sphère de la théologie orthodoxe un effort intéressant pour répondre à l'un des grands défis du monde moderne.

cée, proclamée et anticipée la fin — *télos* — de toute la création. Elle personnifie l'appel à la sainteté adressé à chacun et à tous, la vocation d'enfanter, par l'Esprit, en soi et pour le monde, la créature nouvelle en Christ. Le «réjouis-toi» lancé par l'ange à la jeune fille de Nazareth s'adresse à la femme unique de laquelle le Verbe Divin prend chair mais aussi à travers elle, à toute l'humanité, hommes et femmes.

Que cette création nouvelle — dont Marie est la racine humaine — ait le visage d'une femme ne saurait cependant être dépourvu de sens: d'un sens qui dépasse la seule nécessité biologique. En Marie, représentante des «pauvres d'Israël» qui met au monde le Fils de Dieu, «les puissants sont jetés de leurs trônes et les humbles sont élevés». Ainsi le dit le *Magnificat*, chanté aux Matines de rite byzantin. parmi ces humiliés, il faut compter les femmes dont Marie, l'humble servante, est solidaire. En elle, avec elle, les femmes croyantes se savent sauvées, honorées et glorifiées.

Parfois occultée par une exaltation mal comprise de la Mère de Dieu, la conscience du lien qei les unit à Marie reste vive chez les femmes orthodoxes. Elle les fortifie dans le sentiment de leur dignité quel que soit leur statut social au sein de sociétés plus ou moins patriarcalictes où les Églises orthodoxes historiques sont installées. Respectées, à travers Marie, conformément à la tradition biblique, dans leur fonction maternelle, les femmes orthodoxes se sentent également appelées, dans le sillage de Marie, à une consécration totale au Christ qui, selon l'enseignement de l'Église, peut se réaliser par diverses voies: celle du mariage ou celle du monachisme, ou encore d'autres qui ont existé ou qui restent à découvrir.

Significativement, une théologie profonde du mariage virtuellement impliquée dans le rite du sacrement a été élaborée dans l'Orthodoxie contemporaine précisément en relation avec le courant de pensée qui tend à valoriser le «féminin» comme principe spirituel présent aussi en Dieu [29].

29. Le porte-parole, en Occident, de cette théologie orthodoxe du mariage est Paul Evdokimov (cf. Olivier CLÉMENT, *Orient-Occident, deux passeurs*, Genève 1985). Mais ce dernier s'est laissé inspirer par le théologien-prophète Alexandre BOUKHAREV (1822-1871) dont les intuitions ont fécondé la «renais-

L'image de Marie, véhiculée par la mariologie et la liturgie orthodoxes, explicitée par de grands spirituels tels Syméon le Nouveau Théologien et Nicolas Cabasilas est celle d'une femme associée par Dieu à la réalisation de son dessein d'amour, «non comme un instrument passif entre les mains de l'artiste, mais comme une personne à part entière, libre, instruite par Dieu lui-même qui, sollicitant l'adhésion de «sa volonté et sa foi», l'appelle à devenir sa «coopératrice» [30].

Occultée par les stéréotypes culturels patriarcalistes, cette image n'en brille pas moins dans les profondeurs de la conscience ecclésiale. Dégagée de sa gangue elle pourrait éclairer nos recherches tâtonnantes à propos de la place et des ministères de la femme dans l'Église. Un spirituel russe du XIX[e] siècle exhortait un de ses disciples, un futur ecclésiastique, à discerner en chaque femme ensemble l'icône du Christ imprimée en elle en vertu de son humanité et «l'icône de celle dont l'Agneau de Dieu a daigné prendre chair» [31]. Telle lui paraissait être la seule attitude capable de relever le défi d'un féminisme naissant dans les milieux de l'intelligentsia russe, féminisme qu'il s'agirait pour l'Église non de condamner, pensait-il, mais de baptiser, de purifier et d'éclairer.

Au-delà de sa signification pour les femmes, la féminité de Marie pourrait avoir un sens qui concerne l'*anthropos*, l'humanité tout entière. Dans sa relation à Dieu, source et donateur de vie, toute personne humaine et l'humanité en sa totalité sont appelées à une attitude d'ouverture, de désappropriation altruiste de soi qui rend transparent au rayonnement de l'Autre: une attitude que notre langage qualifie de féminine peut-être parce que les femmes — peu importe que ce soit par nature ou par culture, en vertu de leur vocation maternelle ou d'un statut social millénaire — y sont plus spontanément disposées. Cette ouverture à l'Autre et aux autres, l'homme (*anèr*)

sance religieuse russe» du XX[e] siècle Cf É. BEHR-SIGEL, *Alexandre Boukharev, un théologien de l'Église orthodoxe en dialogue avec le monde moderne*, Paris 1977.

30. Nicolas CABASILAS, cité dans *Bulletin de la Crypte* n° 131, mars 1985.

31. É. BEHR-SIGEL, *Alexandre Boukharev* . ., p. 104.

ne la découvre souvent qu'à travers une femme: mère, sœur, épouse, amante. Dans la féminité de la Mère de Dieu, elle se révèle comme structure fondamentale de l'humanité selon sa vocation la plus haute qui est la sainteté. Il en résulte au sein de l'Église une responsabilité propre des femmes mais non, me semble-t-il, une répartition des rôles, des diaconies en fonction du sexe. Cette répartition, comme l'enseigne l'apôtre Paul, relève des charismes qui, peut-être colorés différemment selon le sexe, sont essentiellement dons de Dieu à une *personne* pour l'édification de la communauté [32].

*
* *

En ce qui concerne le rôle de Marie dans l'histoire du salut, sa place dans le culte et dans la piété chrétiens, Catholiques et Protestants (mais ces termes recouvrent-ils des réalités monolithiques?) paraissent souvent s'opposer radicalement. C'est la raison, sans doute, pour laquelle il a été peu question de Marie dans le dialogue œcuménique tel qu'il s'est développé au cours des vingt dernières années. Cette difficulté devra cependant être abordée un jour. La compréhension du rôle de Marie telle qu'elle est formulée et vécue au sein des Églises orthodoxes pourrait-elle aider à sortir de l'impasse? J'aime à le penser. Il ne faut pourtant pas sous-estimer la difficulté: la réponse doit être nuancée. Je me contenterai de signaler quelques pistes à explorer.

Ne faut-il pas commencer par établir une distinction entre différents niveaux: ceux du dogme, de la théologie, de l'expression liturgique et de la piété populaire, où des clivages existent à l'intérieur même de chaque communauté ecclésiale?

Au niveau dogmatique, l'Église orthodoxe s'en tient sobrement à ce qui est dit de Marie dans le Symbole de foi œcuménique de Nicée-Constantinople et au titre de *Theotokos* que lui donne le Concile d'Éphèse plus tard confirmé par Chalcédoine:

32. J'ai développé cette thèse dans l'article «*L'altérité homme/femme*», à paraître prochainement dans M. GOURGUES et G.-D. MAILHIOT éd., *L'Altérité hommes/femmes: vivre ensemble différents*, Montreal (Bellarmin, Cerf), cf. aussi *Contacts* n° 130, 1985

un titre à visée essentiellement christologique. Cette plate-forme commune de toutes les communautés chrétiennes qui se situent dans la continuité de l'Église des premiers siècles constitue le fondement de la piété mariale orthodoxe. L'Église orthodoxe ne saurait se sentir en totale communion de foi avec une communauté qui récuserait cet héritage. Il y va pour elle de la fidélité au dépôt de la foi apostolique, de la foi au Dieu qui se fait homme pour sauver l'humanité.

Que l'Église orthodoxe n'ait pas cru devoir dogmatiser au-delà de la proclamation d'Éphèse indique qu'elle préserve «une échelle de valeurs théologiques qui donne la préséance aux vérités fondamentales de l'Évangile» [33]. Cela ne signifie pas qu'elle rejette ou ignore le message spirituel véhiculé par les dogmes mariaux romains des XIX[e] et XX[e] siècles. Du point de vue formel, la proclamation du *dogme* de l'Assomption de Marie fait difficulté pour les Orthodoxes mais non son contenu, à condition que ne soit pas évacuée l'idée de la mort naturelle de Marie, que soulignent les textes liturgiques orientaux. Vis-à-vis du dogme de l'Immaculée Conception la position des théologiens orthodoxes est, dans l'ensemble, beaucoup plus critique. Mais il me semble qu'ils pourraient être invités à l'admettre en tant qu'élaboration théologique propre à l'Occident qui, sans être en contradiction avec elle, n'engage pas la foi de l'Église universelle.

L'Église orthodoxe ne fait de l'adhésion explicite à des dogmes mariaux une obligation de conscience ni pour ses fidèles, ni pour ceux qui désirent entrer en communion avec elle. Pour les introduire au mystère de Marie, elle compte sur la pédagogie de la liturgie. À une approche conceptuelle contraignante, elle préfère l'imprégnation et l'initiation progressives à l'aide des images et des symboles de la poésie liturgique. Le symbole ne définit pas. Il suggère et donne à penser. L'expression poétique convient pour désigner une réalité qui appartient essentiellement au siècle à venir. Comme le reconnaît le théologien réformé Denis Müller [34], l'opacité partielle du symbole — et

33. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, p 200.

34. D MÜLLER, *Parole de Dieu, langage et symbole*, in *Irénikon*, LVIII (1985), p. 199 ss.

d'une façon générale de tout langage poétique — en constitue la richesse, l'ouvrant à la pluralité des compréhensions personnelles orientées à la vérité *catholique*. La répugnance orthodoxe à couler dans des formulations dogmatiques la spontanéité de la piété mariale populaire pourrait faciliter le dialogue avec des communautés chrétiennes qui se sont développées historiquement en opposition aux exagérations et déviations de la dévotion mariale du Moyen Âge finissant.

Cependant aussi l'exubérance de la poésie liturgique sur Marie, dans l'aire de l'Orthodoxie byzantine, risque de déconcerter, voir de choquer la sobriété réformée. L'utilisation de traditions apocryphes, en particulier, ne se trouve-t-elle pas en contradiction avec l'un des principes fondamentaux de la Réforme du XVI[e] siècle, son *Sola Scriptura*, l'Écriture telle que l'ont fixée les canons, fondement unique de la foi de l'Église?

Un effort pour comprendre l'*autre* est nécessaire des deux côtés. Sur le sens et les limites de cette utilisation des apocryphes, la théologie orthodoxe devra sans doute s'expliquer plus clairement qu'elle ne l'a fait jusqu'ici. De son côté, la pensée de la foi issue de la Réforme ne devrait-elle pas renoncer à ses a priori et admettre la possibilité et l'existence d'une piété évangélique envers Marie? Terrain commun, l'exégèse scientifique, en son orientation actuelle où la recherche de la signification prend le pas sur celle de la matérialité des faits souvent inatteignables scientifiquement, pourrait contribuer au rapprochement des points de vue [35].

Dans une perspective différente, la *théologie féminine* telle qu'elle s'est développée en Amérique — mais aussi ailleurs — attire l'attention de milieux traditionnellement opposés ou étrangers au culte marial sur la figure de la Mère de Dieu: «Marie dont l'attitude fut si capitale dans notre histoire, la grande Histoire», écrit une femme-écrivain protestante [36]. Dans les mêmes milieux, les femmes se trouvent cependant souvent mal à l'aise devant une image mièvre, sentimentale ou pauvrement moralisante de Marie, véhiculée par une certaine pastorale

35 Cf. M. CARREZ, *Identité protestante et identité chrétienne*, in: *Les quatres fleuves*, n. 20 (Beauchesne).

36. Francine DUMAS, *Marie, cette inconnue*, in *Réforme*, 17-25 août 1985.

occidentale. La vision orthodoxe de Marie, telle que l'expriment un Nicolas Cabasilas ou encore les grandes icônes mariales, peut ici être d'un grand secours. En même temps, l'ancrage solide de la mariologie orthodoxe dans la christologie peut aider à éviter les dérapages paganisants auxquels n'échappe pas toujours l'utilisation idéologique de la figure de Marie par certains courants de la théologie féminine.

Je souhaite que les Églises orthodoxes sachent accueillir avec discernement des esprits, mais sans crainte pusillanime, ces signes nouveaux — parfois hors des limites institutionnelles de l'Église — du rayonnement mystérieux de Marie.

Élisabeth BEHR-SIGEL

SUMMARY. — *Second part of the article published in* Irénikon *1985, pp. 451-470. After having presented the attitude of the Orthodox Church toward the mystery of Mary and having explained the significance of the liturgical glorification of Mary, the author discusses the figure of Mary as the personification of the Church, Mary the face of humanity, and ends by posing two open questions : Mary and the model of the feminine, Mary in the history of salvation.*